



## Ethnotechnologie et philosophie des techniques

Juliette Grange

### ► To cite this version:

Juliette Grange. Ethnotechnologie et philosophie des techniques. De la philosophie des techniques à l'ethnotechnologie. Parcours philosophique., Jul 2009, Cerisy-la-Salle, France. pp.333-345. halshs-00985618

**HAL Id: halshs-00985618**

**<https://shs.hal.science/halshs-00985618>**

Submitted on 23 Mar 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Ethnotechnologie et philosophie des techniques.

Au-delà de l'étude du façonnement d'une société par les techniques qu'elle emploie, qui postule l'existence préalable de la société, celle-ci subissant en quelque sorte ensuite l'influence ("l'empreinte" de la technique), l'ethnotechnologie a pour fondement théorique le constat de l'interaction fondatrice des cultures et de leurs techniques.

Pourquoi parler d'«ethno»-technologie et non de sociologie ou d'histoire sociale des techniques ? Parce qu'il s'agit ici à la fois d'exprimer un écart théorique en même temps qu'employer, pour approcher l'interaction entre techniques et cultures, les méthodes des anthropologues lorsqu'ils étudient de lointains peuples dits primitifs. L'ethnotechnologie du monde occidental prendra pour objet les sociétés modernes ou post-modernes organisées par et avec les technologies les plus avancées. Il ne s'agit donc pas de considérer seulement l'impact social et économique de la machine à vapeur ou des nanotechnologies, mais d'examiner aussi, et peut-être d'abord, les gestes et les mots, les usages, le grain de la vie quotidienne. Ethnotechnologie donc pour dire l'autre bout de la lorgnette, les gestes, les gens, les groupes, les manières, pour les objets techniques, d'être mis en jeu dans la complexe et parfois paradoxale *culture technique*. Ceci non pas seulement pour faire apparaître la noblesse ou l'importance des objets techniques, mais pour questionner ce qu'ils sont véritablement : non pas seulement des instruments, une prolongation partielle et maîtrisée de nos capacités à transformer et à produire. Pour montrer que les cultures sont tissées d'objets et d'instruments, véritables manières de penser et surtout de vivre. La capacité, le pouvoir extrême des technologies occidentales, s'accompagnent certes d'une forme de société. Mais le point de vue de l'ethnotechnologie est de postuler n'a pas un statut extraterritorial, que c'est une société parmi d'autres. Celle-ci n'est pas si particulière, si noble, si puissante, qu'elle échappe au sort commun des sociétés et des cultures : les objets techniques participent donc d'une culture et sont intégrés à la grammaire des gestes quotidiens, à la vie matérielle et concrète, aux relations sociales.

C'est dans cet état d'esprit que fut pensé en 1979 le *Manifeste pour le développement de la culture technique*<sup>1</sup> qui entendait développer à la fois une réflexion et provoquer des usages, réinterroger en théorie et en pratique les techniques dans la culture vivante, c'est-à-dire quotidienne. Ethnotechnologie ne signifiait pas alors, dans ce contexte, l'étude des cultures lointaines, mais l'observation, aussi minutieuse que possible, de notre vie matérielle avec les objets techniques. Il s'agissait alors d'observer les relations sociales et les usages, ne plus se laisser tromper par l'apparence fonctionnelle ou le discours du marketing. Cela signifiait nous observer nous-mêmes comme une étrange peuplade employant des congélateurs et non des cannes à pêche, des TGV et non des chevaux. Nous observer nous-mêmes signifiait aussi nous poser la question de notre culture, de sa qualité et de vitalité, de sa cohérence et de sa pérennité.

La réflexion sur les techniques en effet est un parent pauvre. La sociologie la délaisse, son histoire est souvent une branche adventice de l'histoire générale des sciences. La philosophie des techniques, par ailleurs, n'était guère développée (trente ans plus tard, elle n'a pas progressé significativement), au sujet des techniques, les discours publicitaires (grossièrement optimistes, incantatoires) ou dépréciatifs se juxtaposent souvent.

---

<sup>1</sup> Qui paraîtra à l'automne 1981, préfacé par André Leroi-Gourhan. Il est publié par le centre de recherche sur la culture technique dirigé par Jocelyn de Noblet. Antérieurement "L'Ethnotechnologie : pour une analyse des interactions objets/sociétés" était paru en mars 1979 dans *La Revue de l'entreprise*. C'était le compte-rendu du premier colloque du groupe ethnotechnologie de Thierry Gaudin.

Le groupe de recherche sur l'ethnotechnologie basé au département ethnologie de l'Université de Paris 7, sous la direction de Robert Jaulin, permit de faire de la question des techniques, chapitre subsidiaire de la philosophie ou de la sociologie, une question centrale à l'articulation de considérations économiques, sociales, historiques, littéraires, scientifiques, mêlant des observations minutieuses et des spéculations théoriques sur la crise de la culture.

Avant de tenter d'esquisser un résumé de cette question et en guise de préliminaire, je vous raconterais brièvement comment, étudiante en philosophie, j'ai rencontré ce qui est moins une discipline qu'une manière de voir.

C'est donc dans le quartier latin du milieu des années 70. J'absorbais à dose raisonnablement massive de la philosophie grecque et de la logique mathématique rue d'Ulm, lorsque des étudiants en mathématiques me parlèrent de Grothendieck, Pierre Samuel, de chercheurs et matheux participant à un groupe écologico-scientifique appelé *Survivre et vivre*.

De fil en aiguille, je me retrouvais à Jussieu en train d'écouter Robert Jaulin au sujet d'ethnocide, d'ethnologie de l'Occident et d'ethnotechnologie de la vie quotidienne. À l'époque, on pouvait passer dans la même journée de Lacan à Bourbaki, de Barthes à Foucault et parcourir toutes les sciences humaines dans la même journée en écoutant des conférences. J'entrepris des études d'ethnologie tout en préparant la très académique agrégation de philosophie, mêlant Aristote et Descartes et la considération des paysans tchadiens ou des Indiens d'Amazonie. Parallèlement, je militais vaguement dans divers groupes écologistes.

Un jour, je me retrouvais à participer à un groupe de recherche au Ministère de l'Industrie. Thierry Gaudin avait, me semble-t-il une belle barbe noire. Robert Jaulin voulait faire l'ethnologie des pratiques occidentales, utilisant à l'étude de *l'homo occidentalis*, les techniques d'observation de l'ethnologie. Jocelyn de Noblet, à Neuilly, au travers d'un *Manifeste pour le développement de la culture technique*, affirmait que la technique fait partie de la culture, qu'elle doit être réappropriée par ses usagers. Étudiants et chercheurs chevronnés mêlés, on se lança dans diverses études et réponses à des appels d'offre. Il s'agissait d'observer de manière aussi minutieuse que possible la vie quotidienne et matérielle, les objets et les techniques, en Occident et ailleurs, de sortir des discours abstraits, optimistes ou pessimistes, sur les techniques. On était une bande de copains et travailler devenait une sorte de loisir créatif de nature supérieure.

C'était en 1980. J'étais agrégée de philo. L'administration de l'École normale se rappelait à moi par les lettres recommandées. Je devais aller prendre un poste dans le département de la Nièvre ou de Côte d'or. Je refusais, vécus de vacances de recherche et de travaux d'édition, me lançait dans une thèse d'ethnologie sur l'interaction des cultures et de l'environnement (thèse qui ne fut jamais menée à bien). Revenue à la philosophie et au bon sens des fiches de paie à la fin du mois, j'ai choisi de travailler sur la philosophie française des sciences et de l'industrie. Quittant l'observation et le terrain, mais non complètement l'ethnotechnologie du monde occidental, puisqu'il s'agissait d'examiner la manière dont la révolution industrielle se pense et se théorise, et de préciser l'anthropologie, la morale et la politique qui viennent en conséquence. D'interroger la société qui, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, est celle de la révolution industrielle, de poser la question de sa pérennité, de sa nature, de ses mutations historiques et de sa possibilité à incarner l'avenir de l'humanité.

L'ethnotechnologie pourtant, ne s'initie pas dans un projet philosophique ou historique, elle prétendra décrire plus qu'énoncer des généralités ou des critiques ; décrire l'impact des techniques sur la culture matérielle, les gestes et usages de l'intimité, les relations quotidiennes d'existence. Par l'étude modeste du simple, l'ethnotechnologie dispose d'une capacité indéniable de sortir la technique de son extraterritorialité : de sa neutralité, de son

caractère instrumental. De nous sortir aussi d'un débat récurrent et trop abstrait sur les bienfaits et les maux afférents aux techniques industrielles.

« Des idéologies dominantes, même lorsqu'elles se combattent, admettent que la technique est neutre, que celle-ci fera le bien et le mal selon les intentions de ceux qui la gèrent. Nous croyons au contraire que les maux et les frustrations dont souffre l'humanité ne sont pas dus simplement à des bavures ou à une planification défectueuse de la société industrielle, mais découlent inévitablement de caractéristiques intrinsèques au projet technique qui amène à prendre pour fin ce qui n'est que moyen. Il est grand temps de reconnaître que l'outil est parvenu à imposer sa loi propre, même à ceux qui s'imaginent être maîtres.<sup>2</sup> »

L'ethnotechnologie constitue une sorte de décrochement, un point de vue différent qui s'écarte des mises en cause virulentes et apocalyptiques du monde technique, mais également de l'illusion insidieuse d'une cumulation incroyable et potentiellement bienveillante du progrès technique. Elle désigne les sociétés comme les véritables auteurs des techniques qu'elles emploient et esquisse la figure d'une possible nouvelle alliance entre techniques et cultures.

#### A- Les théoriciens français et philosophes de l'industrialisme au XIX<sup>e</sup> siècle : l'optimisme progressif.

Reprenant l'ambition de fondement ou de bilan des connaissances, l'ambition de Descartes et celle de l'Encyclopédie du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'industrialisme hérita de l'optimisme à l'égard du rationalisme, des sciences et techniques. Mais la relecture des Lumières et du rationalisme dans le cadre du romantisme tissa de doute et de questionnement la théorisation de l'industrialisme et questionna aussi, de manière radicale, les conséquences sociales et culturelles des sciences et techniques. Saint-Simon ou Auguste Comte fondent les sciences humaines pour tenter la réforme de la société industrielle (comme forme neuve de culture organisée autour des techniques industrielles). La sociologie permettrait ainsi – aux yeux de ses initiateurs – de transformer les sociétés industrielles par la connaissance qu'elles auraient d'elles-mêmes. La philosophie devenue pratique aurait pour tâche d'élaborer une morale et une politique.

Optimistes et critiques, préoccupés des techniques et de l'industrie, mais soucieux de l'avenir de la culture, les philosophes français des techniques au XIX<sup>e</sup> siècle se posent la question de la nature des sociétés industrielles, de leur capacité dans l'ordre anthropologique. Ils posent inlassablement la question de la nature de ces sociétés dans lesquelles les techniques ne seraient pas un instrument dans une grammaire sociale d'ordre symbolique, mais généreraient un mode inédit, peut-être non symbolique – d'où la prévalence de la question religieuses – de forme d'organisation sociale, et ce à partir de techniques d'une nature neuve : les techniques industrielles.

Saint-Simon théorise l'industrialisme : un ensemble de valeurs tout autant qu'un mode d'organisation. Le véritable pouvoir politique nous dit-il est dans l'organisation sociale du travail, non dans l'action de l'État ou du gouvernement. Il est dans la société industrielle européenne, dans les transports fluviaux, bientôt ferroviaires, dans la forme des ateliers des usines, dans le rôle des organismes bancaires. Pour lui la révolution industrielle est plus profonde et durable que la révolution politique, elle est également plus pacifique et plus progressiste (elle permet l'amélioration des conditions de vie de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse). Le société européenne, telle qu'il l'envisage, n'est pas égalitaire mais elle est plus équitable, étrangère aux frelons (les nobles, les rentiers) et animée par les abeilles (les

---

<sup>2</sup> René Dumont.

producteurs). Une forme de planification, une administration horizontale des choses, l'emploi des compétences permettront de remplacer la centralité, la verticalité hiérarchisée entre gouvernants et gouvernés.

Auguste Comte pensera quant à lui l'extension de la société industrielle au-delà de l'Europe, à l'humanité entière. Cette société aura pour condition la division du travail, l'importance de l'éducation et de la diffusion des connaissances scientifiques et techniques. La politique sera alors définie essentiellement comme la mise en place et la régulation de politiques industrielles publiques, dans un cadre qui n'est pas celui de l'État-nation. La Terre est pensée par le fondateur du positivisme, comme un ensemble solidaire. L'Humanité unifierait toute vie, de la bactérie aux conglomérations urbaines, elle mettrait en place un unique biotope dans une forme neuve de politique scientifique. Il n'y a pas de contradiction pour Auguste Comte entre humanisme et protection de la nature.

Les penseurs français de la technique du xviii au xixe siècle situent celle-ci dans le cadre de la révolution scientifique moderne. Ils revendiquent la nécessité de construire, à partir d'elle, une société neuve et inventent pour poser la question de la nature de cette société, une discipline : la science sociale. Leur questionnement au sujet de la société qui s'organise autour des techniques industrielles et de la diffusion des connaissances scientifiques, les nouvelles formes d'organisation sociale qu'ils préconisaient, ne furent pas compris. Les États-nations du xixe ne feront pas de cette question un problème politique. Bien qu'il ne reste des sociétés et des cultures traditionnelles, après la "grande transformation", qu'assez peu de choses, la forme neuve de l'organisation sociale n'est pas pensée dans sa relation aux techniques. Au sujet de ces dernières perdure l'optimisme moderne sans que l'interrogation politique des Encyclopédistes du xviii siècle ou des fondateurs de la sociologie ne soit conservée.

Divers penseurs continueront par la suite à exprimer, parfois en la caricaturant, la confiance moderne dans l'effet spontanément bénéfique des techniques. Un nouveau milieu serait né au travers de ce qui n'était autrefois qu'un moyen, mais la société neuve qui vient en conséquence n'est pas réfléchie en termes moraux ou politiques. "À problème technique, solution technique" écrit Simondon<sup>3</sup>

#### • Les penseurs allemands de la technique : le pessimisme devant la crise de la culture.

Du romantisme allemand qui se lamente sur les effets néfastes de la révolution industrielle, jusqu'à Heidegger et ses textes célèbres sur la technique, les penseurs allemands mettent généralement en doute la valeur de la science et des techniques au nom de normes anthropologiques, morales ou ontologiques. On pourrait traiter de bien des philosophies dans ce champ, en particulier de Hans Jonas (*Le principe responsabilité*) qui veut opposer aux techniques une heuristique de la peur et un nouvel impératif catégoriques ("qu'une humanité soit", "agit de telle sorte qu'il existe encore un monde pour tes petits enfants"). J'ai choisi néanmoins de traiter une philosophie peut-être moins connue, quoiqu'elle hérite de la grande philosophie allemande. Il s'agit de celle de Günther Anders, élève de Husserl, puis disciple dissident de Heidegger, premier mari de Hannah Arendt, penseur d'origine juive, exilé à Paris dans les années trente, il ira ensuite aux États-Unis, puis reviendra en Europe mais refusera d'intégrer l'Université allemande qui avait à ses yeux le tort de n'avoir pas su résister au nazisme.

Son œuvre est traversée par trois questions. Premièrement qu'est-ce que la culture ? Deuxièmement, qu'est-ce que le mal ? Troisièmement quels sont les rapports entre technique et politique ?

---

<sup>3</sup> *Du mode d'existence des objets techniques* (1958, rééd. Aubier 1989).

### 1) Qu'est ce que la culture ?

Il n'y pas de domaine spécifiquement réservé à la "culture". La société et le monde avec lequel elle est en interaction appartiennent à la culture.

De nombreux besoins sont artificiellement créés (G. Anders dit qu'ils sont nés de la vassalité), ce sont ceux du marché et non des sociétés et des cultures.

De nombreuses valeurs culturelles perdent ce statut. Au départ douées de valeurs, elles deviennent des marchandises.

Être cultivé au sens de la grande culture savante, littéraire et humaniste (en particulier selon la définition allemande de la *Bildung*) ne veut presque plus rien dire.

Le besoin de culture est désormais le produit de l'industrie culturelle.

L'idée même de valeur mérite d'être questionnée.

La culture n'est ni un domaine, ni une marchandise, elle concerne toute la société.

Anders qui écrit après la Seconde Guerre mondiale, se dit moraliste. Il remarque que partout dans le monde, le consommateur de "culture" juxtapose de manière désordonnée des bribes de culture savante ou non, souvent sans liens, voire contradictoire entre elles. Il appelle cela la culture alexandrine ou omnivorie. Dans la culture alexandrine, on participe de tant de mondes à la fois qu'on ne participe d'aucun.

Dans l'esprit du philosophe, il ne faut pas changer le monde, il faut désormais le préserver (après nous pourrons le changer si nécessaire). Les cultures, qui sont des manières d'être au monde, de vivre dans le monde, sont nécessaire pour préserver le monde. Elles sont même les seules à pouvoir le faire. Cette préservation ne passant pas par des instances classiquement politiques. Pour faire valoir ce point de vue, G. Anders, qui écrit plutôt pour le grand public que pour le cercle restreint de la philosophie académique, va utiliser et critiquer conjointement Marx et Heidegger, tout en entretenant un dialogue et une polémique avec l'École de Francfort.

Le concept de "discrédence" est l'un de ceux qu'il forge pour désigner la difficulté de ce que l'on peut appeler la culture technique. La discrédence est l'impossibilité de se représenter le but de sa propre activité. Il s'agit de fabriquer pour fabriquer, de consommer pour consommer, de s'enrichir pour s'enrichir, une croissance qui n'a pour but que la croissance. Il ne s'agit pas seulement de cas extrêmes, comme celui d'Eichmann (voir *Eichmann à Jérusalem* de Hannah Arendt) qui déclare qu'il n'a commis aucune faute morale et qu'il n'a fait qu'obéir aux ordres de ses supérieurs. Dans la discrédence, tout un chacun est incapable de se représenter le résultat de sa propre action. Qu'il soit exécutant ou dirigeant.

Le travail est organisé, on s'insère dans un ensemble d'action dont on ne définit ni ne cherche à percevoir les objectifs. La relation fins-moyens est opaque. Les moyens deviennent des fins et les dirigeants eux-mêmes sont dans l'impossibilité à penser, à évaluer, ou même à formuler les buts de l'activité. La finalité échappe. La suprême fin : être des moyens pour des moyens. D'où le titre d'un livre d'Anders, *L'Homme sans monde*. L'homme sans culture est en effet un homme sans monde, et ceci peut concerner aussi bien le fonctionnaire international que le travailleur étranger à horaires flexibles.

L'homme sans monde s'assortit d'un monde sans hommes, d'un espace social sans grammaire collective, sans culture commune. Partout errent des hommes sans monde, des réfugiés, des sans-domicile, sans cesse exilés, déplacés. D'un point de vue intellectuelle et morale également, il y a aliénation, acosmie, asynchronicité (H. Arendt, dans *La Crise de la culture*, ayant défini l'éducation comme le fait d'être responsable d'un monde ou du monde

devant l'enfant, note la difficulté d'éduquer lorsque la définition du monde, qui incombe à la culture, fait défaut).

Retrouver une culture, c'est poser la question des conséquences de ses actes ou des finalités des processus auxquels on collabore. « J'ai reçu des ordres » écrit le pilote "responsable" du largage de la bombe sur Hiroshima (avec lequel Anders entretenait une correspondance), « mais moralement je ne peux supporter les conséquences de mes actes », ce qui équivaut à ne pas accepter la discrédence. Anders s'intéresse particulièrement à ce qu'il appelle la médialité, aux criminels de bureau qui n'ont tué physiquement personne, mais qui obéissent à des règles d'organisation, à une hiérarchie administrative ou militaire, à une nécessité supposée planifiée. Ils appartiennent à un monde-machine où les êtres humains, comme êtres de culture, qui pensent en termes de finalités, sont liquidés. La "culture" comme consommation et marchandise fabrique des besoins et des affects sans finalités et entretient cette médialité, où la "collaboration" va de soi.

## *2) Qu'est-ce que le mal ?*

La catastrophe ou la destruction, le mal moral ou la crise ne doivent pas être naturalisés. Rousseau déjà, dans sa lettre à Voltaire du 18 août 1756 (en réponse au poème de Voltaire sur le tremblement de terre de Lisbonne), affirmait que « la source du mal moral est dans l'homme libre, perfectionné, pourtant corrompu », et que la responsabilité du grand nombre de morts était humaine, qu'elle n'était pas due à l'ignorance ou à la maladresse, la densité humaine et la hauteur des habitations y était pour beaucoup : « convenez que la nature n'a point rassemblé vingt mille maisons de six à sept étages ». De même pour Anders la question d'un accident nucléaire majeur (le mot "accident" est d'ailleurs mal choisi) est une question politique : c'est la manière dont les hommes traitent collectivement d'autres hommes.

Peu de catastrophes sont naturelles. Malgré l'invisibilité du Mal, il y a responsabilité. Exercer sa responsabilité, c'est faire fi de la division du travail, de l'émiettement des décisions, de la discrédence dans l'organisation industrielle mondiale.

Qu'est-ce alors que le Mal ? C'est l'acceptation de la discrédence, la corruption, la "culture" du divertissement, l'hédonisme marchand, l'indifférence.

Une autre culture peut élargir la capacité de représentation et engager non pas à l'émotion ou à la culpabilité, mais à la responsabilité concrète, à la résistance à la co-machination ; elle peut permettre de combattre ce qui empêche d'empêcher, donner le courage de se représenter clairement ce qui arrive, de ne plus admettre les moyens sans fins, d'être des moyens sans fins.

## *3) Technique et politique.*

Il existe d'après Anders, trois révolutions industrielles. Dans la première, l'homme travailleur reste sujet, seule la production est technicisée. Dans la seconde révolution, la production de marchandises est secondée par la production de besoins pour d'autres marchandises, la production d'armes pour les guerres et de guerres pour les armes. Cette révolution transforme la nature humaine et les cultures. La troisième révolution introduit une métamorphose qualitative des machines. Les nanomachines sont prises dans un réseau global informel de macromachines. Le rapport au temps et à l'espace connaît une subversion radicale. Dans le même mouvement, l'humanité se reconnaît comme mortelle, non seulement dans la mort individuelle, mais comme espèce. Il y a possibilité de la fin de l'histoire et de l'humanité. Il y a un fait anthropologique majeur, une transformation de l'humain, l'homme sans monde est un être sans temps.

Notre capacité technique est plus grande que notre capacité à imaginer, c'est-à-dire à nous "faire une image" de l'avenir, d'où les difficultés de la prospective. Nous ne pouvons nous représenter les conséquences humaines, physiques ou morales des innovations techniques. Les conséquences d'un accident nucléaires par exemple, sont impensables collectivement (politiquement) et moralement (par les personnes). Nous manquons d'imagination politique, la globicité est irréprésentable, nous connaissons abstraitement le risque nucléaire, mais nous ne l'imaginons pas. L'opinion et les spectacles de la "culture" l'ignorent. L'extermination ou la catastrophe sont subliminaires.

Les philosophies de la techniques sont notoirement insuffisantes, elles s'articulent à la première révolution industrielle (Comte, Saint-Simon) ou bien font de la technique le révélateur d'une histoire de la métaphysique, chemin qu'aurait pris depuis la Grèce l'Occident tout entier. L'essence de la technique n'est pas technique, on le sait : « Le fait que l'homme devienne sujet et le monde objet, n'est qu'une conséquence de l'essence de la technique en train de s'installer et non inversement.<sup>4</sup> » Ou bien, « L'installation inconditionnée de l'imposition intégrale de la production délibérée du monde à la disposition du commandement humain, voilà un processus qui perce à partir de l'essence encore en retrait de la technique<sup>5</sup> ».

À radicaliser ainsi la mise en cause de ce qui est advenu, et dont les techniques sont une des manifestations – bien que l'on puisse acquiescer certes au refus de penser le salut sur le mode d'une connaissance appliquée, salut qui constituerait en « prendre purement et simplement en chasse le futur pour en prévoir et en calculer le contenu, ce qui revient à faire d'un avenir la simple rallonge d'un présent à peine pensé, c'est là encore demeurer dans l'optique de la représentation et de ses techniques de calcul.<sup>6</sup> » – cette mise en cause est si extrême qu'alors "seul un dieu peut nous sauver". Mais cette "autre commencement de l'être" a un visage si indistinct qu'il peut être celui d'absolus si divers qu'il pourrait s'en trouver – et cela s'est vu – de fort dangereux. Cette philosophie de la technique est étrangère à notre monde et sont oubliés les hommes qui travaillent, les populations déplacées, les missiles et Internet, les foules, les cultures en péril. Ce qu'Heidegger estime menacé, c'est moins les hommes et les cultures, la vie sur terre et la liberté, que les poètes, la langue des poètes dans une opposition technique/art qui semble sur ce point par trop académique.

Hormis la dimension critique, et malgré le refus des utopies, de l'eschatologie politique ou du supplément d'âme spiritualiste, G. Anders prend, à partir de Heidegger et en s'en démarquant, une position plus soucieuse des "enjeux du siècle". Il propose un certain nombre de transformations comme par exemple un serment d'Hippocrate élargi au ingénieurs, fonctionnaires internationaux, chercheurs : « tu peux tout stopper si ton bras solide le veut » écrit-il ironiquement en plagiant la prose soviétique. Plus sérieusement il est possible de faire retour aux cultures et à la nature humaine, de penser les moyens en vue d'une fin, d'intégrer des techniques dans le temps des cultures. Pour ce faire, il faut sortir du conformisme (qu'il définit comme une terreur non sanglante) et Anders d'en appeler, par exemple, au refus de produire des armes, de les transporter, de garder le secret sur les industries de guerre. Il propose le « tu ne tueras point » étendu à la criminalité de bureau, amenant au refus de la seule considération des moyens.

C- Conclusion : le boulanger ne fait pas de pain uniquement pour les boulangers et la philosophie n'est pas destinée aux seuls philosophes (G. Anders).

La capacité critique de la philosophie allemande et le progressisme, l'industrialisme raisonnable, le questionnement moral et politique de la philosophie française s'opposent et se

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, "Pourquoi des poètes ?" in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. TEL, 1986, p. 349.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>6</sup> M. Heidegger, "La Technique et le Tournant", in *Question iv*, 1976, trad. fr. Gallimard, p. 153



complètent et peuvent permettre de dépasser le nihilisme post-moderne (avec la bombe, nous disposons déjà du néant écrit Anders pour récuser le nihilisme).

Poser la question des fins n'est pas poser une question abstraite et qui la pose en voit d'ailleurs les conséquences immédiates dans sa vie quotidienne ou professionnelle. Car, si la culture est matérielle, les décisions morales ont des conséquences concrètes. C'est cette matérialité à laquelle l'ethnotechnologie prête attention. Elle indique une autre manière d'intervenir politiquement. Écoutons Robert Jaulin dont la subtilité et l'énergie marquèrent les débuts de la discipline. C'est l'invention de vivre là où s'inscrit un dialogue amoureux d'être qui trace la possibilité d'une culture et non la solution "technique" ou romantique, le futur de l'attente programmée d'une espérance ou la prophétie d'un au-delà apocalyptique .

« Sortons d'abord la notion de culture du discrédit et de l'insignifiance de l'espace où elle est aujourd'hui parquée, redonnons-lui, en inscrivant en elle les multiples aspects de la vie quotidienne, un sens tel qu'elle puisse désigner un univers collectif (des univers) toujours ponctuel, spécifique, *prospectif*, en quête de lui-même, un univers dont le tissu s'élabore dans la complexité ; car toute chose (l'économique, le politique, etc.) y est complémentaire des autres et se déploie par voie de conséquence, avec un "souci" constant de cohérence. La recherche de cohérence instaure tout univers culturel en tant que vecteur global d'une dynamique où les relations à l'autre et à soi-même se conjuguent.<sup>7</sup> »

« Dès lors que toute civilisation s'invente, et que cette invention s'inscrit en chacun des actes de ladite civilisation, elle ne peut être inventoriée<sup>8</sup> ». Toute culture est ouverte et immédiate, les professions de foi ou les axiomes ne nous révèlent rien à son sujet, elle ne doit pas d'abord être étudiée par une science, mais abordée dans une relation qui s'apparente à celle que l'on peut avoir avec une œuvre. Les cultures ne sont pas des objets de science ou de musée, des "terrains" d'études académiques ou des marchandises folkloriques. Toute culture vivante s'invente, déjà autre. Toute ethnologie est alors prospective<sup>9</sup>.

La culture technique, telle que la concevaient les manifestes de 1979 et 1981, dont nous avons déjà parlé, supposaient la capacité pour chacun et pour les groupes humains de maîtriser, à la fois matériellement et intellectuellement, leur environnement technique. Mais cette maîtrise n'était pas supposée être d'ordre technique, mais d'ordre culturel. Il s'agissait de maîtriser notre maîtrise (de maîtriser par la culture notre environnement technique). Si les techniques ont pour caractéristique d'exclure la détermination de la finalité des actes ou des effets qu'elles génèrent, le point de vue culturel, par sa position d'extériorité, permet de raisonner à nouveau en termes de finalités. La raison d'être de telle ou telle réalisation technique appartient bien alors à la société qui la promeut, qui décide d'en faire l'instrument d'une finalité qu'elle se choisit. Mais quelle société ? Quelle culture ? Ces questions sont les questions de l'ethnotechnologie, questions qu'ont agitées également la philosophie sociale française et les philosophes allemands critiques des techniques.

Laissons le dernier mot à Robert Jaulin. L'art de vivre, les arts de vivre, les cultures, sont liées à la réflexion ouverte qu'elles peuvent avoir sur elles-mêmes. Les civilisations inventent ainsi le sens et la finalité dans les gestes tout autant que dans les productions dites culturelles, les religions et les démarches de spiritualités<sup>10</sup>. Redevenir civilisés voudrait dire

---

<sup>7</sup> R. Jaulin, *Exercices d'ethnologie*, PUF, 1999, p. 17.

<sup>8</sup> Conclusion de *L'Univers des totalitarismes* de R. Jaulin, éd. L. Talmart, 1995, p. 377.

<sup>9</sup> Nous sommes bien loin ici de la science humaine conçue comme "objective", étudiant les sociétés et les cultures considérées comme une sorte d'obstacle au développement, pour les contourner ou les adapter à l'administration technocratique (que l'OCDE ou la Banque mondiale promeuvent plus particulièrement).

<sup>10</sup> Pour cet aspect (les divinités, religions et démarches de spiritualité comme imaginaires humains, techniques cognitives) voir Thierry Gaudin, *Prospective des religions*, Ovidia, Nice, 2006.

quitter l'abstraction des moyens sans fins, du manque de sens, quitter l'attente d'un dieu qui pourrait nous sauver, aussi bien que d'un "génie mystique" qui entraînerait l'humanité vers le cosmos, cette machine à faire des dieux<sup>11</sup>.

Les moyens sans fins sont d'ordre totalitaire (le sens étant repoussé dans l'au-delà d'un avenir radieux, d'une convulsion apocalyptique, d'un salut absent). La discrédence technocratique comporte bien un aspect messianique : l'attente d'un sens ou d'une plénitude de sens qui peut être aussi un vide. Ceci détourne de l'inscription du sens dans les gestes matériels et quotidiens, tout autant que dans la réflexion sur les fins. Retrouver un monde, une spiritualité qui ne s'oppose pas à la vie matérielle, retrouver des cultures comme manières d'être au monde s'articule à une radicalité : la vie simple, fin qui nécessite divers moyens, anciens et nouveaux.

---

<sup>11</sup> Bergson, "Mécanique et mystique", *Les Deux sources de la morale et de la religion*, in fine.